خطوط لانتروبولوجيا فلسفية

تيسير شيخ الأرض

مقدمة ـ من أجل أنسياء فلسفية

من الحقائق المعروفة، ان العلوم الإنسانية بعامة، والانسياء (الانتروبولوجيا) بخاصة، ما زالت متأخرة تأخراً مريعاً، إذا ما قيست بالعلوم الطبيعية، ويرجع هذا التأخر ـ في رأينا ـ إلى أن الموقف من الموضوعات الطبيعية يختلف عن الموقف من الموضوعات الإنسانية، والحقيقة، إننا حينما نحاول إقامة العلم، نتخذ موقفاً مخالفاً لموقفنا في الحياة العادية، فنحن في وضعنا العادي موجودون في العالم بين الأشياء نعايشها وتعايشنا، حتى إذا شئنا أن نصل الى معرفتها ـ والمعرفة بداية العلم بالمعنى الحصري للكلمة ـ أزحناها عنا تجريداً، وبدأنا نتفحصها ونقلبها على وجوهها، محولين جوانبها المختلفة إلى ظواهر تتفاعل مع ظواهر أخرى، لكل منها استقلالها التام عن الأخرى، سواء أكانت هذه سابقة أم مصاحبة أم لاحقة!

وهكذا يغيب العالم الذي نعايش فيه الأشياء، وتغيب معه كل مستبقاتنا الإنسانية التي من شأنها أن تشوّش نظرتنا الى الأشياء في واقعها العالمي، ونبقى ـ نحن الذين ننشىء العلم ـ في مقابل ظواهر الأشياء ـ لا الأشياء ذاتها ـ نصوّب إليها حواسنا وفكرنا. وذاكم هو البعد التجريدي الذي لا بد منه لإقامة العلم الطبيعي.

إن هذا البعد التجريدي هو ما نريد أن نقف عنده؟ فهو إذا كان ضرورياً في العلوم الطبيعية للوقوف من الظواهر، ليس ضرورياً في العلوم الإنسانية، لأننا فيها لا بد لنا من أن نظل في العالم، وأن نعايش موضوعاتها، لكي نتمكن من اقامتها، ولا بدّ لنا من أن ننغمر في موضوعاتها، وأن نعايشها من داخلها، من دون إقامة أي بعد تجريدي بيننا وبينها.

لهذا كانت هذه العلوم مشخّصة، ويجب أن تدرس دراسة مشخّصة، وكانت الموضوعية فيها مغايرة

لموضوعية العلوم الطبيعية، إنها موضوعية إنسانية تقوم فيها ذات العالم ـ بما هو انسان ـ بدور كبير، في فهم الموضوع الانساني الذي هو بصدده. ولعل اهمال هذه الحقيقة هو الذي أدى الى تأخر العلوم الانسانية.

والحقيقة، ان العلوم الانسانية قد نحت ـ حتى الآن ـ منحى تجريدياً، حاولت فيه أن تتبع خطى العلوم الطبيعية، مأخوذة بنجاحها الرائع. ونحن نعتقد أن التجريد عائق في سبيل فهم الانسان: فالانسان ليس جسداً على حدته، ولا نفساً على حدتها، ولا كائناً اجتماعياً أو تاريخياً أو ثقافياً أو لغوياً على حدته، الخ... ولكنه كل هذا معاً في تشابكه وتعقده. ومن هنا كانت الحاجة الى القيام بتأليف كبير يجمع بين هذه الجوانب كلها، ويربطها بموضوعها المشخص: الانسان، وعندئذ ننتهي الى فهمه وحسن التعامل معه.

وإذا انتقلنا الى الإنسياء (الانتربولوجيا) وجدناها لا تخرج عن هذا المنحى، فهي تدرس الانسان دراسات تجريدية مختلفة: تدرسه في المستحاثات بما هو بقايا متحجرة، مثل إنسان جَاوَه، وإنسان بكين، والإنسان النياندرتالي، وإنسان أفريقيا، وإنسان فلسطين، الخ... وتدرسه عرقياً من حيث مقاييس جمجمته، وارتفاع قامته، ولون بشرته، وشكل أجفانه، وحجم أنفه، وغلظ شفتيه، وطبيعة شَعْره ولونه، وزمرة دمه، الخ... وتدرسه من حيث هو كائن اجتماعي بدائي، فتتطرق الى نظمه الاجتماعية، كالأسرة والزواج والنسب والألقاب والأعراف والتقاليد والاستتباع والطوطمية والتابو والعقائد والطبقات الخ... وتدرسه من حيث هو كائن ثقافي، له نفسية خاصة، يتأثر بالبيئة ويؤثر فيها، وينتهي الى إقامة ثقافة معينة خاضعة لعوامل محددة، تنتشر حيناً، وتقف في وجهها العوائق حيناً آخر، فيكون لها تأثير في جمع الطعام وخزنه، وتدجين الحيوان، واقامة الزراعة والاقتصاد والتجارة وتنظيم الملكية الخ... وبالاختصار، فالانسياء بما هي علم ـ تنظر الى الانسان من أربع زوايا: كما يبدو في المستحاثات، وكما يتوزع أعراقاً، وكما هو في حياته البدائية، وكما هو في إقامته الحضارة والثقافة. لا شك أن كلاً من هذه الزوايا تلقي ضوءًا ساطعاً على جانب من حياة الانسان، لكنها لا تصل بنا الى فهم الانسان مع ذلك، لأنها تقدم لنا المعلومات مجرّدة ومتباعدة، وتترك محورها المشخص الذي تدور حوله، غائباً، وهذا يجعلنا حينما نتفاعل مع الانسان علمياً، نفقد الانسان الحقيقي الذي نسعى الى فهمه، والذي لا بدّ من توجيه مصيره.

وعندئذ، هل تكفي الدراسة الموضوعية للانسان، كما فهمتها العلوم الطبيعية؟ ألسنا بحاجة الى موضوعية جديدة نابعة من حقيقة الانسان، بما هو موضوع العلم الانساني، تأخذ في اعتبارها، ان هذا الموضوع يتمتع بحرية ضمن حد معين، ويتطلع الى القيم، ويريد أن يحققها بحريته؟ وإذا كان جواب ذلك بالإيجاب، فهل يمكن فهم الموضوع الانساني من دون الحرية والقيم؟ لا بدّ اذن، من إضافة مسألتي الحرية والقيم الى دراسة الانسان، عدا النظرة التأليفية التي ألمحنا اليها في بدء حديثنا، وعندئذ، نصبح بإزاء إنسياء فلسفية بالمعنى الصحيح للكلمة.

ولكن، لكي نفهم الانسان في حريته وتطلعه الى القيم، لا بدّ لنا من النظر إليه وهو يقوم بأفعاله، وهذه لا يمكن فهمها بمعزل عن العالم والمجتمع، ومن هنا كانت ضرورة فهم الانسان في ارتباطه بعالمه من ناحية،

وبمجتمعه من ناحية أخرى، وهذا يعني ان الإنسياء الفلسفية لا بدّ لها من فهم الانسان في تشخيصه بما هو مرتبط بالعالم والمجتمع، ومن حيث ان هذا الإرتباط هو ارتباط حرية وقيم، وهذا ينتهي الى أن الانسياء الفلسفية تبحث عن ارتباطات انسانية مع العالم والمجتمع، لا نجدها في العلوم الطبيعية، لأنها تعبّر عن جوهر الانسان وتميزه من موضوعات الطبيعة.

غير أنه لا بد لنا من الاشارة، الى أن الانسان الذي نعنيه، ليس الانسان المجرد، بل الانسان المشخّص، الذي سندعوه وجداناً، ونعني به الانسان بما هو وحدة متكاملة وراء الذات والجسد، يرتبط بعلاقات اجتماعية شخصية مع وجدانات أخرى، لها تطلعات انسانية وعندئذ، سيبدو لنا الفرد الانساني وجداناً، وستبدو المجتمعات البشرية علاقات بين وجدانات لها حياتها الوجدانية الخاصة، وهي تتصل بعلاقات مماثلة مع المجتمعات الأخرى، التي تؤلف معها ما نعرفه بالبشرية.

ولكي ننفذ هذا المشروع، سنقسم بحثنا الى ثلاث فقرات، هي: الانسان والعالم والأشياء، المجتمع والتاريخ والحضارة، الإنسان والحرية والقيم، لكي ننتهي الى خاتمة نبين فيها وجه الحاجة الى إنسياء فلسفية.

1 ـ الإنسان والعالم والأشياء

(1) الوجود في العالم: يعي الانسان ذاته في العالم، سواء اتجه الى إدراك الأشياء في العالم الخارجي أو الى حالاته المختلفة في عالمه الداخلي، إن الوجدان في اتجاهه نحو العالم الخارجي، يعي ما تحمله اليه الأشياء من انطباعات حسية، وما يقوم به هو نفسه من حركات، وهنا يمكنه من أن يحدد وجوده في العالم من ناحية، وأن يحدّد أشياء العالم بالنسبة اليه من ناحية أخرى، كما يمكنه من أن يتجه نحو هذا الشيء أو ذاك في وسط العالم الذي حدد وجوده فيه، وحدّد وجود الأشياء بالنسبة اليه، فيه أيضاً، وهذا هو التجريد.

وهكذا يفصم الانسان عرى الاتصال بينه وبين العالم، ويجرّد وجدانه الى ذات وجسد، فيتيح لنفسه إمكان المعرفة من ناحية، وإمكان العمل من ناحية أخرى، ويصاحب هذه العملية، عملية تمييز بين عَالَمين: داخلي وخارجي، ولكن هذا التمييز لا يعني الانقطاع بين العالَمين، لأن انقطاعاً من هذا النوع، يعني الموت بالنسبة الى الإنسان، ولهذا كانت الحواس هي الأبواب المفتحة التي ينفذ العالم الخارجي فيها الى داخلنا، في حين ان الحركات التي نقوم بها، هي التي تتيح لنا أن نغزو العالم الخارجي، ولكن الاحساسات من ناحية، والحركات من ناحية، لا يمكن تصورها من دون الجسد، ولهذا كانت حدود جسدنا هي التي تفصل بيننا وبين العالم من جهة، وتصل بيننا وبينه من جهة أخرى. وبين انفصالنا عنه، واتصالنا به، يبرز أناناً في وعيه وارادته.

بيد أن وراء الوعي والارادة حركات انعكاسية يمكن لنا بها أن نتلاءم مع العالم الخارجي، ولا سيما حينما يكون هذا التلاؤم طبيعياً، ويجري حسب السنن المألوفة. وهو يعني أن بيننا وبين العالم تواصلاً بدئياً يجعلنا منه، ويجعله منا، كما لو كان الكل الذي ننتمي اليه، وكنا أجزاء متكاملة فيه. وليس أمر الغرائز ببعيد عن ذلك، بل

انها عند التحقيق، مجموعة متآلفة معقدة من هذه المنعكسات، ركبت فينا على نحو من الأنحاء، في خلال تاريخ النوع الطويل. وقل الشيء ذاته بالنسبة الى العادة، عدا أنها اكتسابية بالنسبة الى الفرد.

وإذا كان من وظائف المنعكسات والغرائز، إيجاد التلاؤم مع الحاجات الثابتة الدائمة بالنسبة الى النوع، فإن العادة والإرادة وظيفتها التلاؤم مع المتغير الطارىء بالنسبة اليه، وإن كان يبدو أن وظيفة العادة ثابتة بالنسبة الى الفرد تقريباً.

(2) الفكر والقاع الوجودي: بيد أن الأمور الطارئة المتغيرة هي التي تؤثر في حياة الإنسان أكثر ما يكون التأثير. وفي هذا يتميز عن سائر الحيوان. ولكنه لا يمكنه أن يتلاءم معه من دون التفكير وما يرتبط به من تجريد. والحقيقة، أن للعالم منطقاً لا يمكننا أن نتجاهله بحال من الأحوال، إذا شئنا فهمه أولاً، والنجاح في أعمالنا ثانياً.

وهذا يعني أن العالم ماثل في كل تجربة من تجاربنا، لأنه القاع الذي تجري فيه الحوادث، والذي تقوم عليه الأشياء. وإذا نحن لم ننتبه إليه، فلأننا تعودنا ـ بحكم جزئيتنا وجزئية اهتماماتنا ـ أن ننتبه إلى هذه الأشياء والحوادث، وأن نغفل عما وراءها. ولكن التأمل ـ بما ينطوي عليه من تجريد ـ كفيل بأن ينتزعنا منه، وأن يجعلنا نفكر فيه من خلال القيم التي تنشأ بمجرد ابتعادنا عنه، من ناحية، وبمجرد انفصام الوجدان الى ذات وجسد من ناحية أخرى.

لكن الوجدان ما يكاد يتجرد من الوجود المشخص، ويتجرد الى ذات دون جسد، حتى تتجرد الأشياء إلى ظواهر، وهذا هو «الموقف من»، وهو موقف جزئي، فيه تختلط المعرفة بالعمل، لكنه ليس موقفاً قائماً بذاته، بل يعتمد على «الموقف في»، أي على «الوجود في العالم» الذي هو معتمد الموقف النظري والموقف العملي معاً، سواء في حال انفصالها أو وحدتها، ولكن حالة الانفصال توغل في التجريد الى حد بعيد، وتنتهي بقيام العلم، وهذا شأن العمل أيضاً به لأن كل عمل أو معرفة يفترض لحصوله ثلاثة عناصر: الذات والموضوع وملتقى الذات والموضوع، وهو العالم، ولكن الذات تتخذ ثلاثة مواقف مختلفة تجريداً من موضوعاتها فهي إما أن تكون ذاتاً عارفة، وتتجه الى قيمة الحقيقة في انشاء العلم، أو ذاتاً أخلاقية وتتجه الى الخير في القيام بأعمالها، أو ذاتاً مبدعة وتتجه الى الجمال في خلقها آثارها الفنية[1].

وهذا يعني، ان التجريد ينتهي الى انشاء القيم، وان القيم تساعد الانسان على القيام بأعماله المختلفة، سواء أكانت علماً أم أفعالا اخلاقية أم آثاراً فنية.

(3) المعرفة والوجود المشخّص: ولهذا كان الوجود ماثلاً في كل فعل من أفعال المعرفة، بحيث نستطيع أن نقول: إنه نقطة ابتداء كل معرفة انسانية، والمراحل التي تمر بها، والغاية التي تنتهي اليها، ولا عجب في ذلك، فالمعرفة جزء الصيرورة، كما تتحقق في الذهن من خلال مواكبته لحركة الوجود المشخّص، أو حركة موجود جزئي من موجوداته، فالصيرورة هي الحركة التي يتحول بها الوجود المشخّص الى موجودات جزئية، والتي

بمتابعة الفكر لها تنشأ المعرفة، بيد انها كلية وجزئية، والجزئية متعددة، لأنها ناتجة عن تشعب الصيرورة الكلية الى صيرورات جزئية، لمجرد تولد الموجودات الجزئية فيها، ومتابعة كل منها لصيرورته الخاصة، وفقاً للشروط المادية التي يكون فيها، ولهذا كانت المعرفة جزئية وكلية.

والحقيقة فالذهن لا يتابع حركة الصيرورة فكراً فقط، بل يدرك أن هذه الحركة تحدث على قاع الوجود، فيدرك الوجود وموجوداته عقلاً، ولهذا يمكننا أن نقول: إن الوجود ماثل باستمرار أمام الذهن، وان المعرفة تفترض الوجود المشخص باستمرار.

وهذا يعني، ان كل فعل من أفعال المعرفة التي يقوم الذهن بها، وان كان يتعلق بموضوع جزئي، يفترض الوجود وصيرورته، إذ إن الموجود الجزئي جزء الوجود المشخّص الناتج عن حركة صيرورته، بيد أن الصيرورة ـ بما هي حركة تجزيء ـ تساعدنا على معرفته في جزئيته ـ وبما هي صيرورة الوجود المشخص ـ تساعدنا على معرفته في علاقته بالوجود الكلي، وهكذا لا بد لكل معرفة موجود من الموجودات الجزئية من أن تكون مرتبطة بالوجود من ناحية، وبالصيرورة من ناحية أخرى.

وهكذا نجد المعرفة ـ من حيث هي معرفة موجود جزئي على قاع الوجود المشخص ـ تضعنا وجهاً لوجه، أمام التعدد في وحدته والوحدة في تعددها، أمام التغير في ثباته والثبات في تغيره، الخ... بيد أن حقيقة ذات وجهين، مثل الحقيقة التي نحن بصددها، تحتاج الى ادراكها بذهن ذي وجهين، لتتمكن من ادراك وجهها، ولهذا كان الذهن في حركته فكراً، وفي ثباته عقلاً، وكان لا بد للتفكير من أن ينتهي الى التعقل، كما تنتهي الصيرورة الى الوجود.

(4) إدراك الجزئي والكلي: إذا كنا ندرك الموجود الجزئي والوجود المشخص معاً، كان معنى هذا اننا ندركهما في علاقاتهما المختلفة، لهذا كانت المعرفة اقتطاعاً لجانب من الوجود المشخص، من دون غيابه عن الذهن: فالوجود المشخص يظل ماثلاً وراء كل ادراك مهما كانت اقتطاعاتنا المعرفية موغلة في جزئيتها، فاذا أدركنا موجودين جزئيين، أو حادثتين جزئيتين، كان لا بد من ادراكهما على قاع الوجود، وربطهما بعلاقات مستوحاة من وضعيهما في الوجود المشخص، وهذا يعني، ان العلاقات المجردة التي نقيمها بينهما هي صورة ذهنية مستوحاة من الوجود ذاته.

والحقيقة، ان كل ما ندركه، ندركه نابعاً من صيرورة الوجود المشخص، ندركه بما هو موجود جزئي، والموجود المشخص بما هو الموجود الكلي، وهذا يعني، اننا ندرك الجزء والكل في وحدتهما المشخصة، وقد رسم التجريد معالم الموجود الجزئي على صفحة الموجود الكلي، ولكن الموجود الجزئي يظل مأخوذاً في مد الصيرورة من ناحيتين: صيرورته هو ذاته، وهي تظهر ما كان خافياً من صفاته، وتخفي ما كان ظاهراً منها، والصيرورة الكبرى التي تنقلنا من لحظة ادراكه الى لحظة ادراك موجود جزئي آخر متواجد معه، لكي يسلمنا هذا الادراك الأخير الى ادراك يليه، هو إدراك موجود جزئي ثالث، متواجد مع الموجود الجزئي الثاني. وهكذا...

وهكذا ينفذ بنا ادراك الموجود الجزئي في صيرورته الذاتية الى أعماقه، فندرك ماهيته، في حين يجعلنا الانتقال في مدّ الصيرورة من ادراك موجود جزئي الى ادراك موجود جزئي آخر، ننفذ الى حقيقة الوجود المشخص ذاته، ولكننا مهما فعلنا، لن نتوصل الى حالة يمكننا أن نقول فيها: إن المعرفة التي وصلنا اليها استنفدت حقيقة الموجود الجزئي او حقيقة الموجود الكي فعلاً، ولكننا نستطيع أن نقول: لقد طبعنا الوجود بطابعنا الانساني.

(5) الصيرورة والزمان والمكان: حينما ندرك الجزء على قاع الكل، أو الكل شاملاً اجزاءه كلها، نعتمد على الذهن وحده فكراً وعقلاً، بل نعتمد على الصيرورة التي تحيل الموجود المشخص الى موجودات جزئية لها صفاتها المختلفة التي يتناولها الظهور والخفاء حيناً بعد حين، أيضاً. لهذا فنحن حينما نبدأ من الكل، وننتهي الى أجزائه، في عمليات فكرية تحليلية، نستعين بحركة الصيرورة التي يتخذها الذهن تكأة له، في انتقاله من الجزء الى الجزء فكراً، وحينما نبدأ من الأجزاء وننتهي الى الكل، في عمليات تأليفية، نستعين بالصيرورة أيضاً، فيسلمنا الفكر بها الى العقل الذي يدرك ثبات الوجود وراء الصيرورة ذاتها.

وهكذا تساعدنا الصيرورة على ان نستخلص فكرتي الزمان والمكان: الزمان بما هو صورة الحركة، والمكان بما هو المجال الذي تحدث فيه الحركة، ولهذا كان من المستحيل علينا، أن ننتقل من الكل الى الجزء، أو من الجزء الى الكل، أي أن نحلل وان نؤلّف، وبالتالي أن نستقرىء وأن نستنتج، من دون أن نبدع في الوقت ذاته صورتي الزمان والمكان. فالزمان والمكان فكرتان مجردتان من الصيرورة والوجود، أبدعهما الذهن، ليتمكن من أن يحيل الموجودات والحوادث الجزئية الى تصورات ومفهومات يمكن التفكير فيها وتعقيلها.

وهكذا يمكننا أن نقول: لو لم يكن الانسان لما كان الزمان والمكان، وإنما الصيرورة والوجود، إن الانسان هو الذي يجرد الزمان من الصيرورة، والمكان من الوجود، وبتجريدهما يجعل الزمان مؤلفاً من آفات متعاقبة منفصلة ومتماثلة، ويجعل المكان مؤلفاً من نقاط متواجدة متصلة ومتماثلة.

ولكن الانسان بمجرد ابداعه الزمان والمكان، أتاح لنفسه امكان الارتفاع فوق الوجود وصيرورته تجريداً، والتفكير في الوجود المشخص من خلال التفكير في موجوداته وحوادثه الجزئية، والتغيير في صوره الجزئية من خلال أعماله المبدعة حيناً، وغير المبدعة حيناً آخر، وهذا شرط من شروط الوجدان من أجل الارتفاع الى الموجود الكلي، الذي هو جزء منه، في سبيل فهمه وتحديد مجال العمل بين أجزائه، لكي يحقق ذاته من خلال تحقيق أعماله.

(6) العالم وصورة جسدنا: لكن الفهم والعمل مرتبطان بشخصيتنا ووضعنا في العالم، وهذا لا يمكن أن يكون من دون جسدنا الذي هو تعبير عن وجودنا فيه، إن شخصيتنا قائمة على أساس من جسدنا، وعبثاً نحاول فهم أنفسنا من دون صورة جسدنا، إن كل ما نفهمه أو ندركه هو تفسير لما يقع لنا في الحاضر في ضوء ذكرياتنا الملتفة حول صورة جسدنا[2]، فنحن حينما نتصرف أي تصرف، نعد تصرفاتنا مرتبطة بجسدنا، وسرعان ما

نربطها بصورته بمجرد قيامنا بها، بل انه يستحيل علينا أن نتصور فعلاً من أفعالنا، سواء أكان إرادياً أم غير ارادي، من دون أن نتصوره صادراً عن جسدنا ذاته.

وهكذا يرتبط كل من الشعور والارادة بصورة جسدنا، ولكن هذه الصورة ليست منعزلة في التصور، بل مرتبطة بقاع وجودي ندعوه العالَم، تتغير صورته بحسب ثقافتنا وظروفنا، ولا عجب في ذلك، فالشعور إذا كان شعوراً بشيء من الأشياء، على حد تعبير هسرل، فهو شعور بالذات والشيء على قاع الوجود المشخص.

ومع ذلك، فهناك اختلاف بين أحدنا والآخر في تصور هذا القاع، مرتبط بثقافته وظروفه: فالشخص المطلع على العلوم المختلفة، ولا سيما علم الفلك والجغرافيا، يمكنه أن يملأ هذا القاع بصور مختلفة للكواكب والنجوم والمجرات والجزر الكونية، كما يمكنه أن يحدد مكان الأرض منها، وما عليها من قارات ومحيطات، وما تشمله من مدن وجزر، وما تحويه من حيوان ونبات الخ... ولكن هذا الاختلاف في ملء صورة القاع الوجودي، لا في تصور هذا القاع، إذ كلنا نتصوره وراء الموجودات الجزئية، ولكن على أنحاء متفاوتة!

ولا يقف الأمر عند هذا الحد الذي هو خاص بالمكان، بل يتجاوزه الى أمر مرتبط به، خاص بالزمان، حيث يمكن لصورة جسدنا التي تطالعنا في هذه اللحظة، أن تتجاوز ماضينا الى ماضي امتنا وماضي الانسانية والعالَم، وأن نتصور عمر هذا العالَم ممتداً آلاف ملايين السنوات في الماضي السحيق، وعمر مجموعتنا الشمسية، ومنها عمر الأرض، ثم نشوء الحياة عليها، وتطورها من وحيد الخلية الى متعدد الخلايا، ومن اللافقريات الى الفقريات، ومن الفقريات الدنيا الى الفقريات العليا، ومنها الى الانسان، ابتداء من ظهوره على الأرض، الى عصور ما قبل التاريخ، ومنها الى نشوء الكتابة وبزوغ الحضارات في العصور التاريخية، ومنها حضارة الأمة التي انتمي اليها، والحضارات التي سبقتها والتي لحقت بها، والأسرة التي انتمي ـ بما أنا فرد ـ اليها، ثم ميلادي أنا ذاتي في هذه الأسرة، ونموي وتطوري الى هذه اللحظة التي أنا فيها، وهكذا... ولكن من دون أن أتوقف عند ذاتي، بل انتقل في لمحة خاطفة من ماضي الى المستقبل، فأتصور مستقبلي ومستقبل ابنائي وأحفادي، ثم مستقبل أمتي ومستقبل البشرية كلها، واستمرار العالَم كله، لا الى نهاية الخ...

تلكم هي صورة العالَم المرتبطة بصورة جسدنا، وهي صورة واحدة لا صورتان، صورة كاملة يحتل جسدنا مركز النواة فيها، وإذا نحن تكلمنا على صورة العالَم من ناحية، وعلى صورة جسدنا من ناحية أخرى، فلأن اللغة ـ وهي أداة تجريد ـ تدفعنا الى أن نتكلم على هذا النحو، والحقيقة، ان هناك صورة واحدة لا صورتين، وهي صورتنا في العالَم.

(7) الشعور بالعابر والدائم: لكننا تعودنا أن نفصل ذواتنا عن كل ما يحيط بها: عن الموجودات الجزئية وعن الوجود المشخص ذاته، ولكننا ما نكاد ننعم النظر قليلاً، حتى نلاحظ اننا جزء من صيرورته، وَفَدْنا عليه في لحظة من لحظاته، وسنودعه في لحظة أخرى. وهذه التجربة وهذا التصور يشعراننا بأننا شيء عابر في مدّ الصيرورة، وان الوجود المشخص كان قبلنا، وسيبقى بعدنا. وهذا الشيء نفسه نشعر به ونحن نرى الأشياء

تستحيل من صفة الى صفة، فتتغير ظواهرها، ثم تختفي بعد الظهور، كأنها لم تكن، اننا ههنا أيضاً نشعر بأن الأشياء وصفاتها أمور عابرة في مد الصيرورة، وان الوجود المشخص كان قبلها وسيظل بعدها.

ولكننا فضلا عن ذلك، نرى في أثناء المدة التي تنقضي بين ميلادنا وموتنا، ان هناك كائنات مثلنا ـ وجدانات ـ تأتي الى الوجود بالميلاد، وترحل عنه بالموت، كما نرى صفات تحل محل صفات في الأشياء، وأشياء تفنى وأخرى تكوَّن، ولكننا نلاحظ ان ميلاد الكائنات وكينونة الأشياء إنما كانا لأن الوجود المشخص قائم أبداً، وهذا يعطينا انطباعاً عميقاً بأن الوجود هو الباقي وراء الموجودات الجزئية، وان هذه الموجودات هي الكائنة وراء الظواهر والماهيات، وان الكل يظل قائماً وراء الأجزاء، وان الظواهر والماهيات هي تجريدات من هذه الأجزاء.

وهذا يعني، ان الظواهر والماهيات هي حالات وجدانية، واننا لا نستطيع ادراكها من دون ارجاعها الى الموجودات الجزئية والحوادث التي تحدث لها، والحقيقة، إذا كانت الظواهر والماهيات مرتبطة بصيرورة الموجودات الجزئية، كان معنى هذا، ان لها أصلها فيها: ومع ذلك، فهي تظل مستحيلة في الادراك من دون الحواس والذهن، ولكن كونها ذات أصل في الوجود المشخص، لا يهبها الوجود بل يجعلها حالات وجدانية ناشئة عن تلاقي الوجدان والوجود المشخص. لا شك انها بما هي حالات وجدانية لها ما يقابلها في الوجود المشخص، لكنها في الوجود غيرها في الوجدان الذي يحيلها الى احساسات وفكر.

2 ـ المجتمع والتاريخ والحضارة

نظرنا الى الانسان في العالم، ونريد ان ننتقل الآن الى النظر اليه في المجتمع، فكما أنه يستحيل علينا ان نفكر فيه من دون ربطه بالعالَم، كذلك يستحيل علينا ان نفكر فيه، من دون ربطه بالمجتمع.

(1) نمو الكائن الانساني: تعد المرحلة الانسانية محطة مستقلة عن محطة المملكة الحيوانية، لأن امكانات الكائنات الحيوانية تختلف عن امكانات الكائنات البشرية، في أنها امكانات مغلقة، أي تقف عند حتميات معينة، بمجرد بلوغ هذه الكائنات مرحلة النضج العضوي، وخلافاً لذلك، فإن امكانات الكائنات البشرية امكانات مفتوحة أبداً لا يغلقها سوى الموت.

والحقيقة، أن الفرد يأتي الى المجتمع بعد أن يكون بلغ درجة عالية من النضج العضوي، ولكنه ليس نهائياً، بل يتبعه نضج من نوع جديد، تتفاعل به العضوية مع المحيط الذي وفدت اليه. وحينما نتكلم على العضوية، يجب علينا أن لا ننسى الأصل الذي هي امتداد له، أعني البييضة. ففيها نجد كل الامكانات التي ستحققها العضوية في المستقبل، بما فيها الامكانات الفكرية والإرادية، وتحققاتها في مجالي النظر والعمل. فكأن هناك تياراً حياً ينبثق من هذه البييضة عند تلقيحها، ويستمر في تيار من نوع جديد، هو تيار الشعور الذي لا يلبث أن يرافقه التعقل في مجال النظر من ناحية، وجهاز تحكم يبلغ أعلى درجاته في الفعل الارادي من ناحية أخرى. وعندئذ، يصبح

الكائن البشري كائناً له استقلاله الذاتي[3].

بيد أن استقلال الكائنات البشرية ذاتياً، لا يعني الاستقلال عن الوسط الذي تعيش فيه، والحقيقة، أن هذه الكائنات كانت تتفاعل مع وسطها منذ كانت ببيضات ملقحة، سواء أكان ذلك في الوسط الرحمي قبل الولادة، أم في الوسط الطبيعي بعد الولادة، وما يرتبط به من وسط اجتماعي، حينما يتفتح الشعور، ويبلغ أعلى درجات الوعي.

ويرتبط الوعي بالقشرة الدماغية التي تمر السيالة العصبية في خلاياها، خاضعاً في ذلك لمركز تنظيم يتحكم في النوم واليقظة، ويقوم في الدماغ الأوسط. وهذا يبين أن الوعي مرتبط بالدماغ، وأن تصور العالَم وأشيائه خاضع له، مما يشير الى الترابط الوثيق بين الوعي والجسد من ناحية، وبين الجسد والعالَم من ناحية أخرى. وهذا يعني، أن الجسد ضروري للوعي، ولا يمكن تصوره من دونه[4].

ولكن، لماذا قلنا الجسد؟ ولم نكتف بالدماغ، ما دام الدماغ هو أداة الوعي؟ صحيح أن الدماغ هو الذي يمكننا من النوم والوعي، فندرك العالَم أو لا ندركه. ولكن ادراكنا العالَم مرتبط ـ كما رأينا ـ بصورة جسدنا. فنحن نعتقد دائماً أننا موجودون في العالَم بجسدنا، ونعتقد أن نظام الأشياء فيه، في حالته المشخصة، تابع للمركز الذي يحتله جسدنا فيه. ومن هنا كانت ضرورة الجسد للوعي، بما هو جسد، لا بما هو دماغ فقط!.

(2) وعي المجتمع والحضارة: بيد أن هذا الوعي لا يتقصر على العالَم، بل يتعداه الى المجتمع، من حيث ان الفرد يعيش فيه، ويدرك العالَم من خلاله.

والحقيقة، أن النضج العضوي لدى الفرد الانساني، لا يتوقف عند حد معين من النمو، بل يسلمه الى نمو من نوع جديد له تفرعات متعددة مختلفة، ولكنها تحدث جميعاً في نطاق الحياة الاجتماعية. ولهذا قيل عن الانسان: إنه منفتح على المستقبل بامكانات حضارية![5].

ولكن هنا يأتي متأخراً جداً، وربما كان مثالاً أعلى تتطلع البشرية إليه. والحقيقة، فالمجتمعات البشرية مرت بدور طفولة قبل أن تصل الى ما وصلت اليه. وهذا ما نلمحه في المجتمعات البدائية، حيث تطبع الحياة الجماعية الأفراد بطابعها.

والحقيقة، فقد كان الفرد في المجتمعات البدائية ذائباً في الجماعة، يخضع لأوامرها، ويصدر في تفكيره عن تفكيرها، وفي سلوكه عن أعرافها وتقاليدها. لقد كان الشعور جماعياً، وكان الشعور الفردي صدى للشعور الجماعي، وكان سلوك الفرد تتقاذفه الحتميات الاجتماعية، ولا يعبر عن شيء من الاستقلال، إلا اذا كان متفوقاً يتمتع بذكاء مرتفع وشخصية متميزة.

ولكن هذا ليس نهاية المطاف، إذ إن الحتميات الاجتماعية لا تلبث أن تتفرد عند الأشخاص، فتأخذ مناحي مختلفة، أهمها تحول القيم الاجتماعية الى قيم انسانية رفيعة[6]، تبلغ ذروتها في الحق والخير والجمال، ولهذا قيل عن الحضارات الانسانية: إنها تبلغ ذروتها في العلم والفلسفة، والفن والأدب، والاخلاق السامية.

وهكذا نرى، أن الانسان ـ وهو كائن عضوي ـ أخذ يتفاعل تفاعلاً خلاّقاً مع الحياة الاجتماعية، بحيث انتهى الى أن يصبح انساناً حضارياً بالمعنى النسبي للكلمة. والحقيقة، ان الوجدان الانساني نتيجة تطور حضاري: فوجداني ـ وهو فردي ـ لم يصل الى ما وصل اليه من نمو، إلاّ من خلال تطور طويل خضعت له وجدانات السلالات التي انحدر منها، في تصالبها وتشابكها، بما هي كائنات حية من جهة، وفي تأثرها بالحضارات والثقافات التي عاشت فيها، وتفاعلت معها، والبيئات الطبيعية التي قامت فيها هذه الحضارات والثقافات من جهة أخرى. ولما كانت البيئات الطبيعية هي العالَم في نهاية التحليل، كان لا بد لي من ان أرى في تطور وجداني حيوياً وثقافياً، صورة من العالَم انطبعت فيه انطباعاً محدداً وفريداً، ولكن من خلال السلالات والحضارات والثقافات التي عاشت في المجتمعات المختلفة.

(3) الحتميات الاجتماعية والأخلاق: هذا يعني، ان هناك تأثيراً كبيراً يتركه المجتمع في الفرد، وان هذا التأثير يدخل تعديلات قوية على طبعه، ومن هنا لم يكن الطبع مجموعة من الغرائز الموروثة فقط، بل كان هذه الغرائز وقد صاغها المجتمع صياغة جديدة، وطبعها بطابعه. وإذا كان الطبع وليد صراع الغرائز في بيئة اجتماعية معينة، كان خاضعاً لحتمية هذه البيئة إلى حد بعيد.

ولكن الانسان لا يخضع لغريزة واحدة، بل لعدد كبير من الغرائز، وهي جميعاً تعمل بتأثير البيئة الاجتماعية وظروفها[7]، فهل نستخلص من هذه الحقيقة، ان الغريزة في تلاؤمها مع ظرف اجتماعي ما، هي التي تحدد السلوك، وان سلوك الفرد بالتالي لا يمكن إلا أن يكون سلوكاً محتوماً؟ لو كان الأمر مقتصراً على المنعكسات، لما كان أمامنا غير هذه النتيجة نأخذ بها، لكن الأمر يتعدى هذه المنعكسات الى الفكر والى الامكانات الدماغية المتعددة التي توجه هذه الغرائز في هذا الاتجاه أو ذاك، وفقاً لهذه الحتمية أو تلك.

وهذا يتيح لنا أن نستخلص، ان اخلاق الفرد ترتبط بحياة مجتمعه ومستوى حضارته، ومكانة أسرته في هذا المجتمع، ومدى أخذها بأسباب الحضارة والثقافة، وموقفها منها، واذا كانت الحياة الأخلاقية السوية تتطلب تفكير الفرد بمعطيات المواقف الاخلاقية التي يمر بها، وتبنيه حلولاً معينة لها، كان معنى هذا، انه يصل الى مرحلة لا يكون موقفه فيها سلبياً من تقاليد مجتمعه واعرافه، بل يتخذ تجاهها مبادأة فردية قائمة على التفكير والارادة، وهنا يسعفه في هذا تنوع البيئات الاجتماعية التي تسود في المجتمع، وتنوع وجهات النظر التي ينظر بها الى تقاليده واعرافه وقيمه، وهذا يفسح امام الفرد امكانات الاختيار من ناحية، ويضفي على هذه الامكانات صوراً مختلفة من الجاذبية من ناحية أخرى، وكلها تنعكس على سلوكه الفردي، وتخلع عليه تفرده الذاتي.

ولكن هذه الامكانات لا تنوّع سلوك الأفراد فقط، بل تتيح لهم أيضاً الخروج عليها، سواء أكان هذا الخروج انتهاكاً صارخاً لها، كما نجد ذلك في سلوك المجرمين والخونة، أم انه تطلعاً الى قيم انسانية أكثر عمومية وسمواً، كما نجد ذلك عند المصلحين والمفكرين الاجتماعيين. ولهذا ليس عجيباً ان نرى الاجيال اللاحقة تختلف عن الاجيال السابقة، وان كان هذا الاختلاف ليس اجتماعياً وحضارياً فقط، بل تعمل فيه الوراثة الى جانب

التربية، وتتعاون معها.

بيد ان الاختلاف الاجتماعي والحضاري يرتبط بالاختلاف الثقافي، وهذا يطبع الأفراد بطابعه على أنحاء مختلفة ترتبط بدرجة استعداد كل منهم. وهنا يمكننا أن نعدّ الثقافة بمعناها الواسع هي التي تشكل المضمون النفسي لحياة الفرد، ونحن حينما نقول ذلك، لا نعني الحياة النفسية العليا (العقلية والارادية) فقط، بل نعني الحياة النفسية الدنيا أيضاً: فمنعكساتنا وانفعالاتنا تتأثر في كثير أو قليل بالحياة الاجتماعية التي تغمرنا بأجوائها، بل ان الأحلام ذاتها تستمد مضمونها من الجو الثقافي الذي نعيش فيه، وترتبط بالحياة الاجتماعية التي تنتمي اليها[8].

وهكذا نرى، ان الانموذجات الثقافية للجماعة، هي التي تطبع شخصية الفرد بطابعها. لكنها تطبعها بأشكال مختلفة تظهر في تنوع شخصيات الأفراد، لأن الفرد يعيش في مجتمعه بين ظهراني أكثر من جماعة من ناحية، ولأن الفرد حينما يبلغ مرحلة الوعي، يتحول من التأثر السلبي بالثقافة المنتشرة في مجتمعه، الى التأثر الايجابي الذي ينتقل من مرحلة التلقي والانطباع، الى مرحلة الاختيار والتشكيل، ومن هنا كان الاختلاف بين شخصية وأخرى في المجتمع الواحد والثقافة الواحدة، ولكن هذا ليس وليد رد الفعل فقط، بل قد يكون وليد الدور الذي يكله المجتمع الى الفرد أيضاً، وهكذا تكون شخصية الفرد وليدة ما يريده المجتمع منه، وما يريده هو من نفسه، وان كان ما يريده الفرد من نفسه يظل متأثراً في كثير او قليل، بالمجتمع ذاته.

(4) الطبع والمجتمع والحرية: لكن إذا كان هذا شأن المجتمع في تأثيره في طبعنا وشخصيتنا، كان لا بد لنا من أن نتساءل: الى أي حد نحن احرار في تصرفاتنا؟

لقد استدل بعضهم عن تصرف الأفراد على أنحاء مختلفة، في ظروف واحدة، ان اختلاف تصرفاتهم دليل على حريتهم. ولكن الواقع غير هذا تماماً، فالاختلاف في تصرفاتهم يرجع الى اختلاف في طباعهم، واختلاف طباعهم يرجع الى انها تكونت بفعل المجتمع وتربيته، تكونات مختلفة في الماضي، فانطبعت بحتميات مختلفة تظهر في الحاضر على أنحاء مختلفة، في تصرفاتهم المختلفة[9]، وهذا وحده كاف لإنكار الحرية.

ولكن، اذا كانت تصرفاتنا محتومة كلها، فما معنى المسؤولية اذن؟ في رأينا، ان المسؤولية ذاتها نوع من الحتمية، غايته أن يصحح الحتميات السابقة للفرد المسؤول، بحتميات جديدة منسجمة مع الحتميات الاجتماعية السائدة، وهذا يعني، ان المسؤولية محاولة اجتماعية للتسوية بين الحتميات الفردية في المجتمع الواحد، وان التربية حينما تربي الفرد على المسؤولية، غايتها أن تصب الفرد في قوالب اجتماعية واحدة، واذا ظلت الفوارق واضحة بين الأفراد، فلأن الأفراد ليسوا سلبيين في الغالب أمام المجتمع، بل يتمتعون بحرية من ناحية، ولأنهم بثقافاتهم المختلفة، وبقدراتهم المتباينة على التفكير، وبردود أفعالهم المتفاوتة أمام الحوادث ذاتها، يستطيعون أن يخرجوا ضمن حدود مختلفة على مجتمعهم الذي يعيشون فيه، من ناحية أخرى.

الحقيقة، ان مجردوجودي فيالمجتمع تعني خضوعي لحتمياته، كما تبدو في تقاليده وأعرافه وقوانينه. ومن عجب ان هذه الحتميات تدخل الى أعماق نفسي، وتسكنها، فأصدر في أفعالي عنها، واذا اعتقد أنني حر: ان

حتمياته تتلبسني من خارجي، فاذا بي أخضع لها، حتى إذا حاولت ان أتخلص منها، اضطررت الى امتصاصها، وجعل أفعالي صدى لها، كما لو كانت ذاتي. وعندئذ أصبح أنا ذاتي مَن أتلبس حتميات المجتمع بحريتي.

وهكذا نرى، أن اختلافات حتمياتنا الغريزية في تلاحمها مع حياتنا الاجتماعية والتربوية هي في أصل نشأة الحياة الاخلاقية، ونشأة الضمير، ونشأة المسؤولية، وهذه الاختلافات قد تكون صغيرة أو كبيرة، وتترتب عليها نظرة الجماعة الى اعمالنا ومدى سوائها وعدم سوائها.

والحقيقة، اذا كانت هناك فجوة واسعة بين ما نريده أفراداً وما يريده المجتمع، فذلك لأنه ينظر الى تصرفاتنا على أنها ضروب من الخير والاحسان أو ضروب من الإثم والعدوان. وتنعكس نظرته هذه على نفوسنا، فنأخذ بها ضمن حد من الحدود، بل اننا في كثير من الأحيان، نجعلها المعيار الذي نقيس به أعمالنا وأعمال سوانا، أما اذا كانت الفجوة ضيقة بين ما نريده أفراداً وما يريده المجتمع، فان تصرفاتنا تظل متوافقة ما يريده المجتمع ضمن حد من الحدود، ولكننا نظل في الحالات جميعاً، نحكم على انفسنا من خلال الحتميات التي وضعتها التربية فينا، وان كان يخيل الينا، اننا أحرار في أحكامنا وتصرفاتنا. وفي هذه الحال، هل تختلف التربية كثيراً عن عملية غرس المنعكسات الشرطية التي مارسها بافلوف على صنوف الحيوان؟

(5) الحرية والحتمية في التاريخ: ولكن اذا كان هذا شأن الحرية في المجتمع، فما شأنها في التاريخ؟ قيل إن الانسان صانع التاريخ، وان التاريخ هو تغيير لمعالم ذاته. والحقيقة، ان التاريخ هو المراحل التي يمر بها انسان ما، أو أمة ما، أو البشرية كلها، وهذه المراحل تتمثل بالأعمال أو المآثر التي يقومون بها، أي بجملة الصنائع التي يضيفون بعضها الى بعض، ولا شك ان هذه الصنائع تتضمن التغير، عدا ان اضافة بعضها الى بعض تتضمنه أيضاً، وهنا يمكننا أن نقول: إن ما يتضمنه التاريخ هو الصور من ناحية، واضافة بعضها الى بعض من ناحية أخرى، ولكن هذه الصور مسبوقة بمادة معينة، هي جملة الشروط المادية والبشرية والاجتماعية والثقافية التي يتناولها التاريخ.

ولكن التاريخ يتناول جملة هذه الشروط بتوسط الانسان، فلولاه لما كان التاريخ، وكان كل تغير أدخل في التطور، وهذا يطرح علينا مسألة الحرية والحتمية في التاريخ. والحقيقة، ان كل ما في الوجود خاضع للصيرورة، فهل بإمكان الارادة الانسانية أن تخرج على حتمية الصيرورة، وان توجِّه قدرها كيف تشاء؟

إن نظرة متأملة الى ما قام به الانسان فرداً وجماعة، يبين بطلان ذلك، فكم من مشروعات فردية قام بها الأشخاص وانتهت الى غير ما كان يرجى منها. ولكن ـ وقد يُعَد هذا حجّة علينا ـ كم من مشروعات فردية قدِّر لها ان تنتهي كما كان يرجى لها. بيد ان هذا لا يتنافى في رأينا، لأن ما قصدنا اليه، ليس الأمور في نطاقها الجزئي، بل في نطاقها الكلي. لهذا، فلنمد مدى نظرتنا الى ما وراء حياة الأفراد، ولننظر الى تاريخ الأمم، فماذ نرى؟ إن التاريخ ـ بمعناه العام ـ يرينا دولاً تجيء وتزول، لتحل محلها دول أخرى، على الرغم من تمسك الدول ببقائها على مسرح التاريخ واستخدامها عبقريات أفرادها المختلفة للحفاظ على هذا البقاء، وهذا ما جعل بعضهم يرى، ان

الدول ـ شأنها شأن الأفراد ـ تنشأ وتشب وتشيخ وتزول. والحقيقة، ان هذا مصير كل دولة، مهما فعلت للحيلولة دونه، بل اننا لا نعرف دولة عمرت ما عمر التاريخ.

وإذا نحن تحرينا عن سبب ذلك، وجدنا انه يرجع الى الصيرورة ذاتها، وما تنطوي عليه من ضروب التغير والتطور، ان هناك عوامل خفية تظل تفعل في التاريخ، وتسيره سيرة غير التي يرغب فيها حكام الدول، مهما كانت قوتهم وحكمتهم، لأن التاريخ نفسه ـ بما هو تغير ـ يحمل عناصر فساده في ذاته، فهو خاضع ـ من الناحية الكلية ـ للصيرورة، ونصيب الارادة الواعية يظل فيه ضئيلا.

وفضلا عن ذلك، فالتاريخ بمعناه العام، هو جملة من تواريخ الأمم ذات الاتجاهات المختلفة، التي تتحكم بها تيارات مختلفة من الصيرورة، بفعل بعضها في بعض، على نحو يخالف في كثير أو قليل ما يريده موجهو هذه التواريخ، ومن هنا كان جانب الحرية في التاريخ ضئيلاً، اذا ما وازنا بينه وبين جانب الحتمية، بل ان جانب الحرية محدود النطاق، فهو يتعلق بالأمور الجزئية، وليس كل الأمور الجزئية، ولا يتعداها الى الأمور الكلية التي لا بد له في نهاية الأمر، من أن ينتهي اليها، ويفسد بمجرد هذا الانتهاء، لأنه ما من حرية من دون فعل، ولأن الفعل مقترن دائماً في تحققه بالحتمية، ولأن الفعل الجزئي لا بد له من أن يتلاشى في حتمية الوجود الكبرى!

(6) تطور الكلّ الثقافي: بيد أن التغير لا يطرأ على المجتمع بما هو دولة فقط، بل يطرأ عليه بما هو كلّ ثقافي، ويتأثر بثقافات المجتمعات الأخرى، ويؤثر فيها.

والحقيقة، ان تاريخ الشعوب يبين ان احتكاك بعضها ببعض، كثيراً ما يؤدي الى تأثر احدها بالآخر، ولكن التأثر والتأثير يظلان جزئيين، إذ إن ما يقتبسه أحدها من الآخر يظل عناصر محددة، ولا يمكن أن يكون كلياً وهذا يرجع الى أن الثقافة شعب من الشعوب لا يمكن أن تزول دفعة واحدة، لتحل محلها ثقافة مغايرة دفعة واحدة أيضاً. لأن كل ثقافة هي كل متماسك لا يسمح لأي عنصر ثقافي في الدخول اليه، ما لم يكن مناسباً له، بحيث تظل العناصر المقتبسة تنسجم مع الكل الثقافي الذي دخلت اليه.

وفي هذه الحال، فان بساطة العناصر هي التي تتيح لأفراد الشعب المتأثر، ان يتشبثوا بالعناصر الثقافية المنتخبة من الثقافة الأخرى، وذلك لأن الثقافة المستعيرة تكون مستعدة لتقبل عناصر الثقافة المستعار منها، وهذا يبين الى أي حد يكون أفراد كلٍ ثقافي معين، مؤهلين للاقتباس من كلٍ ثقافي آخر[١٥].

وهذا يعني، ان الكلّ الثقافي سابق على أجزائه، وانه لا بد في حال الاقتباس منه، من تحليله الى عناصره، ثم اقتباس ما يتلاءم منها مع الكل الثقافي الذي ينتمي اليه المقتبس. ولهذا كان الاقتباس من ثقافة معينة، بحاجة الى وقت لحدوثه، وكان هذا الوقت يتناسب مع الفاصل الذي يفصل بين مستوى الثقافتين، وبما ان العناصر الثقافية الجديدة لا بد لها من أن تتلاءم مع الكل الثقافي الذي دخلت اليه، فإنه لا بد من حدوث تفاعل بين الكل الثقافي والعناصر الثقافية التي دخلت اليه. وهكذا تكوّن هذه العناصر معه كلاً جديداً غير الكل الذي كان، وهذا معنى التطور. ولكن هذا لا يمنع من أن تزول بعض العناصر القديمة في أثناء هذا التفاعل، وتتيح بذلك امكان تقبل

عناصر ثقافية أخرى، ما كان للكل الثقافي ان يتقبلها قبل هذا التفاعل. وهكذا تتغير استعدادات الكل الثقافي المتطور باستمرار تطوره. ويمكننا ان نستشهد هنا بتقبل الأدب العربي للميتولوجيا اليونانية في العصر الحديث، بعد ان رفضها في عصوره الاسلامية السابقة.

ولكن تقبل الكلّ الثقافي لعناصر معينة من ثقافة أخرى، ينطوي على فعل تقويم يقوم به الأفراد، ولكنهم لا يقومون جزافاً، بل من خلال البنية التي يتمتع بها الكل الثقافي في اللحظة التي يقتبسون فيها العناصر من الثقافة الأخرى. وهذا يرينا ارتباط التغير بالثبات في البنى الثقافية للمجتمعات المختلفة.

ومما يباعد بين الثقافات، كون بعض الشعوب يهتم بمظهر من مظاهر ثقافته، ويمنحه الأولية على غيره من المظاهر[11]، فاليونان في العصر القديم، اهتموا بالفلسفة أكثر من غيرها، والرومان اهتموا بالتشريع، والعرب اهتموا بالدين، الخ... وهذا يجعل تطور هذه الثقافة يتخذ منحى معيناً له علاقة بهذا المظهر، ويجعل تلك الثقافة تتخذ منحى معيناً آخر له علاقة بذاك المظهر. وهذا يعني، ان هذا الشعب يهتم بأحد مظاهر ثقافته أكثر مما يهتم بغيره، فتكون له الغلبة في طبع الكل بطابعه، وفي التحكم بمجرى تطوره، وهذا نوع من التجريد يشيد بتجريد المعرفة، ولا يختلف عنه الا بتأثيره في الوجود الواقعي، لما يتضمنه من قيم، ولما تنزع اليه القيم من تحقق في الوجود بطريق العمل، في هذه الوجهة او تلك، ومن هنا كان الاختلاف الذي ينشأ بين الثقافات من ناحية، ويباعد بينها من ناحية أخرى. وفي هذا يبرز أثر القيمة التي يخلعها هذا الشعب أو ذاك، على هذا المظهر الثقافي أو ذاك!

(7) الحضارة حرية وحتمية: اذا كانت الثقافة وجه المجتمع المعنوي، فإن الحضارة هي وجهها المادي. والوجهان يعبران عن شيء واحد: المجتمع، ولهذا كان التطور الثقافي مرتبطاً بالتطور الحضاري، ويتبعه اتباعاً يكاد يكون مطلقاً، وكان الفعل الحضاري حرية وحتمية، شأنه شأن الفعل الثقافي.

والحقيقة فالحضارة فعل انساني، يتناول جانباً من جوانب الطبيعة، ويطبعه بطابعه الانساني، وفق رغبات الانسان وتصوراته، ووفق حاجاته وتطلعاته، وهي بما هي فعل انساني حرية وحتمية. إنها فعل، بها سلسلة من الافعال، بها تنشأ وتنمو وتستمر ثم تضمحل: تنشأ وتنمو حينما توجه الحرية الحتميات وتبنيها، وتظل تستمر حينما تظل الحرية ممسكة بحتمياتها توجهها في الاتجاه المرغوب فيه، ولكن من شأن الفعل ان يخور ويضعف، فيتحول الفعل الى حتمية، بارتداد الحتميات المتراكمة على الحرية وإناختها بثقلها عليها، وعندئذ تستمر الحضارة بما هي حتمية، وتبقى كذلك الى أن تغزوها حضارة فتية ما زال للحرية السيطرة على الحتمية في افعالها.

وهكذا تبقى الحضارة مستمرة بحتمياتها، بعد زوال الفعل الخلاق. في هذه الحال، تتحول حَركانية (ديناميكية) الحضارة الخلاقة الى استقرار، بل الى جمود، وتفقد مقومات الابداع والابتكار. ولكن تنوع حتمياتها وقوتها ـ وهي ناتجة عن غنى الفعل أو الأفعال التي أنشأتها وعن قوتها ـ قد يبقيها مدة من الزمن قبل أن تؤول الى السقوط. وهذا يفسر لنا استمرار الحضارة الغربية مدة أطول من المدة التي استمرت فيها الحضارات

السابقة: انها حضارة علم وتقنياء متقدمين، وحتميات العلم والتقنياء المتقدمين أقوى من حتميات العلم والتقنياء الأقل تقدماً. ولهذا كانت حتمياتها التي تستند اليها أقوى بكثير من الحتميات التي كانت تستند اليها الحضارات السابقة.

ولكن، إذا كانت الحضارات تستمر بحتمياتها، فهي ـ كما قلنا ـ نشأت بالأفعال التي أبدعتها، بما تنطوي عليه من حرية وحتمية، والحتميات التي تتشبث الحرية بها هنا، هي حتميات اخلاقية قائمة على أساس من الايمان والحماسة والتضحية والمحبة والتصورات الفنية، بل ربما مازجت هذه الصفات اضدادها في كثير أو قليل. ولكن هذه الصفات واضدادها قد تكون غير منتجة، اذا لم تقترن بالعلم والتقنياء، مهما كانت درجة تقدمها. وهذا ما تشهد عليه كل حضارة في الماضي والحاضر.

وهذا يعني، ان الحضارة بما هي حرية، تتشبث بالقيم حتميات لها، ومنها العلم الذي هو وجه من وجوه قيمة الحقيقة، ومنها منتجات التقنياء (التكنولوجيا) التي هي وجه من وجوه الخير. بيد ان قيمها قد تكون جزئية وقد تكون كلية. أما الجزئية فانها ترتبط بزمان ومكان معينين، ولهذا فهي تتلاشى في مد الصيرورة بمجرد انقضاء هذا الزمان المعين، وتجاوز هذا المكان المعين، في حين تبقى القيم العليا الصالحة في كل زمان ومكان، ولا يمكن لها ان تزول الا بزوال الانسان مبدعها، وبما أن القيم الجزئية التي تزول، تفسح المجال لقيم جزئية أخرى تحل محلها، فإن الصراع يظل قائماً بين القيم الدنيا والعليا، وليس هذا شراً الا اذا عجزت القيم العليا عن ضم القيم الدنيا تحت جناحها.

3 ـ الانسان والحرية والقيم

رأينا في الفقرتين السابقتين ارتباط الانسان بالعالم من ناحية، وبالمجتمع من ناحية أخرى، وانه يؤلف معهما وحدة لا يمكن فهمه من دونها. ونريد الآن ان نرى ارتباطه بالحرية والقيم، بالحرية من حيث هي تعبير عن الفرد الانساني، وبالقيم من حيث هي تعبير عن العالم والمجتمع، والحقيقة، ان الفرد الانساني يقوم بأفعال حرة تتشبث بالقيم بما هي حتميات لها. ومن هنا كان لا بد من البحث عن موضوعية انسانية، مغايرة للموضوعية الطبيعية، تأخذ حرية الانسان وقيمه في اعتبارها.

(1) الوجدان حرية وحتمية: دَعَونا الفرد الانساني وجداناً، وفهمناه على أنه وحدة الذات والجسد. ونريد الآن ان نفحص عن حقيقة هذا الوجدان، وان نرى صلته بالعالَم والمجتمع.

والحقيقة، ان الوجدان أساس أفعالنا، وهو ـ بما هو كذلك ـ حرية وحتمية، ولكن أفعالنا أكثر من أن تحصى، ولا بد من حصرها في فعلين رئيسيين: النظر والعمل.

إن الوجدان ـ بما هو ذهن ـ لا يمكنه ان ينشىء المعرفة ـ وبالتالي العلوم على اختلافها ـ ما لم يقم بجملة من الأفعال، ولكن أفعاله ليست حرية خالصة، بل حرية وحتمية معاً، وأولى حتميات الوجدان هي ارتباطه

بالوجود المشخص، الذي هو أصل مبادئه وقيمه، توصل اليها بأفعال تجريد مختلفة ومتنوعة، تابعة لاختلاف مقاصده وتنوعها، بما هو موجود جزئي يتطلع الى معرفة موجودات جزئية، وهذا يفسح المجال أمام عضويته لكي تنقلب الى حرية، ولا سيما حينما ينتزع ذاته من تيار الصيرورة، من أجل التوقف عند مخلفاتها، والانتقال من أحدها الى الآخر، ولكنه إذ يفعل، لا يمكنه أن يرى شيئاً إلا في مرآة الوجود المشخص ذاته، التي وإن كانت واحدة، فهي تتلون بألوان مختلفة، بحسب مقاصده المختلفة، ويمكن أن نرى ذلك تفصيلاً، اذا نظرنا الى كيفية انشاء العلم، ولكننا نترك هذا الآن، ونكتفي بمجرد الاشارة اليه، لأن المقام لا يسمح به.

وإذا انتقلنا الى مسألة العمل، وجدنا السلوك الانساني ذا غاية دائماً، وهو - بما هو ذو غاية - حرية وحتمية. ان نصيب الغاية وليد الحرية، فالانسان يختار غاياته اختياراً حراً. ولكنه لا يكاد ينصب هذه الغاية أو تلك، حتى يجد نفسه باحثاً عن الوسائل التي تحققها، ومحتوماً باختيار بعضها دون بعض. والحقيقة، ان اختيار الوسائل وليد الحرية. ولكن الحتمية تبرز في هذا الاختيار بالذات، لأن الاختيار محتوم بالوسائل المؤدية الى تحقيق الغاية من ناحتين: أولاً، من حيث انه لا بد منها بما هي وسائل، وثانياً، من حيث نوعها الذي لا يمكن الوصول الى التحقيق من دونه. وفضلاً عن ذلك، هنالك أنواع كثيرة تؤدي الى تحقيق الغاية، ولكنها ليست كلها سواء في تحقيقها على الوجه الأمثل. ولهذا كان لا بد من الاختيار هنا. وفي هذا كله، يبدو أن الاختيار يفترض القيمة، بل يفترض القيمة المثلى. لهذا كانت حرية الاختيار مبطنة بحتمية الاختيار، وهذا إذا صح من الناحية المطلقة، فهو يصح أيضاً من الناحية المشروطة، لأننا في حال عدم توافر المسائل المثلى، مضطرون الى اختيار أحسن الوسائل المتاحة. وهكذا يبدو اختيار الوسائل خاضعاً للحرية والحتمية معاً، ولكن وفق قيمة من القيم، قد تكون المنفعة في المستوى الحيوي، وقد تكون الخير في المستوى المثالي. وهذا يصدق على نصيب الغاية أيضاً.

وهذا يفضي بنا الى القول: إن الغاية التي اخترتها، اخترتها باختيار ينطوي على الحرية والحتمية معاً: حرية ذاتي في اختيار الغايات والوسائل، وحتمية ذاتي في اختيار ذاتي في نهاية الأمر. وإذا كان هذا شأن الغاية، فلا بد ان يكون شأن الوسيلة التي تحققها أيضاً: انني اخترتها بحريتي، ووفق قيمة من القيم، ولكنها تظل محتومة بالغاية والقيمة، وبذاتي التي اختارت الغاية والقيمة. ومن هنا لم تكن الغاية وحدها معبرة عن ذاتي، بل كانت الوسيلة أيضاً.

(2) الوجدان والجهاز العصبي: لكننا لا يمكننا ان نفهم الحرية من دون فهم حقيقة الجسد، ولا يمكننا فهم حقيقة الجسد، من دون فهم حقيقة الجهاز العصبي.

ولكن، ما حقيقة الجهاز العصبي؟ يمكننا ان نميز مع علماء الفيزيولوجيا بين جهاز مركزي وظيفته توفير الاتصال مع البيئة الخارجية، وجهاز ودي (ونظير ودي) وظيفته ضبط الفعالية الحشوية. ولكن فهم الجهاز الودي لا يكون صحيحاً إلا اذا نظرنا اليه في كليته، ولا سيما إذا نظرنا الى تزامن تنظيماته المنشطة والمهدئة التي توفر له التوازن، وعليه، فالتوازن الكلي يتطلب ان يظل الجهاز الودي في حالة جيدة، وان تنتهي الارجاع المطلوبة الى ان

تتوازن فيما بينها، اذ من دون ذلك، تتغلب الارجاع المنشطة على الارجاع المهدئة، فلا تتحقق الخصائص الطبيعية للبيئة الداخلية، ونظراً لاختلاف بيئة الانسان الخارجية عن بيئة الحيوان الخارجية، فقد كان بحاجة أكثر منه الى توازن ودي جيد، بل انه يصبح أكثر حاجة الى هذا التوازن، كلما تعقدت أسباب الحياة المتحضرة في المدن الكبيرة، ولا سيما الصناعية منها. ولهذا رأى كلود برنار، ان ثبات البيئة الداخلية شرط الحياة الحرة المستقلة[12]: فالآليات الحيوية، مهما اختلفت فيما بينها، ليس لها كلها من غاية سوى حفظ شروط الحياة في البيئة الداخلية، على ثباتها. وهذا هو الانضباط الذاتي بعينه.

هذا الانضباط الذاتي الذي يقوم على الحفاظ على الخصائص الفيزيائية والكيميائية في البيئة الداخلية، توفره آليات معقدة تتدخل لتصحيح التغيرات الوافدة من الداخل والخارج، إما في اتجاهها نحو الزيادة،أو في اتجاهها نحو النقصان، بتأثيرها في علاقات البدن بالبيئة الخارجية، اما بتوجيه معدل المدخلات والمخرجات، أو باحداث بعض الاتلافات، أو باطلاق طاقة ما، أو بحفظ مادة ما في داخل البدن. وهذا تنظيم ذاتي توجد فيه العناصر الحساسة الارجاع التصحيحية المناسبة، وهي بإزاء التركيبات الداخلية، فتستخدم الهرمونات التي تفرزها الغدد الصم في هذا التوجيه، حيث تشرف الغدة النخامية ـ وهي دماغ الغدد الحقيقي ـ على هذا الافراز.

وهكذا نلاحظ، ان الجهاز الودي ـ وهو عنصر أساسي في وحدة البدن ـ يشكل قاعدة أساسية من قواعد الوجدان، بل ان العلاقات التي تربط بينه وبين الدماغ تسهم في تحديد الطبع اسهاماً تاماً. ولكن حياة الوجدان تعود من ناحية أخرى، فتؤثر في الجهاز الودي الذي يحتفظ على نحو ما بتاريخ حياة الفرد، بكل ما فيها من اضطراب بدني ومعنوي. ان الجهاز الودي ـ خلافاً للجهاز المركزي ـ محل ارجاع لا شعورية وغير ارادية: فالحساسية الحشوية لا تصل الى الشعور إلا في حالات المرض، والارادة لا تتدخل الا على نحو غير مباشر[13].

وهذا يظهر بوضوح، استقلال الحياة الداخلية عن البيئة الخارخية، وهو استقلال يجعل الجهاز الودي يتكفل بهذه الحياة، فيفسح المجال أمام الدماغ للاحتكاك بالعالم الخارجي. والحقيقة فنمو دماغ الانسان بالنسبة الى سائر الحيوان، وتكامل آلياته العصبية، لم يكن من الممكن أن يحصلا لولا هذا الاستقلال. ان هذا الاستقلال عن البيئة الخارجية هو الذي يجعل الحيوانات العليا ـ ولا سيما الانسان ـ خارجة عن شروط الارتباط الدقيق بحتميات هذه البيئة، وهذه خطوة أولى نحو التصرف التلقائي عند الحيوان، والذي يبلغ مستوى الفعل الحر عند الانسان.

(3) العالم الداخلي والحرية: وهكذا نجد ان حريتنا مرتبطة بعالمنا الداخلي المستقل عن عالمنا الخارجي، ولا سيما عن شروطه الطبيعية. والحقيقة، ان ما يجري فيه لا يؤدي الى ربط افعالنا به ربطاً تاماً، بل يمكننا من ان نقف منه الموقف الذي نريد، ولا سيما حينما نكون واعين لما يجري فيه، ونتحكم بذواتنا تحكماً كاملاً.

ولكن هذا الوعي وهذا التحكم لا يمكن أن يكونا من دون حالة صحية يتمتع جسدنا بها، بحيث تعمل أعضاؤنا وأعصابنا على نحو سليم، بتوجيه من مراكزنا الدماغية في القشرة والدماغ الأوسط. والحقيقة، ان جلتنا العصبية مهيأة أصلاً للقيام بأفعالنا، فهي التي تمنحنا الشعور الذي يمكننا من وعي الأشياء تمهيداً للتحكم بها،

والذي يؤدي زواله الى زوال حريتنا: انه يساعدنا على فهم الحتميات المعروفة أمامنا، والتشبث ببعضها دون بعض، في سبيل القيام بالفعل، أو عدم التشبث بأي منها، في سبيل الامتناع عن القيام به.

ومع ذلك، فاستقلالنا عن العالم الخارجي ليس مطلقاً: ان المواد المختلفة التي تدخل الينا منه، مثل الطعام والشراب والدواء، تؤثر في أعمالنا وفي كيفية انجازها. ان توازنها على انحاء مختلفة من شأنه أن يحفظ توازن عالمنا الداخلي، ويبقي على حريتنا، في حين أن عدم توازنها، ولا سيما تباشير بعض العقاقير التي اعتدنا تناولها، لا بد له من أن يخضعنا لها، فتشل حريتنا، وتتحكم بتصرفاتنا.

وفضلاً عن ذلك، فهناك حتميات من نوع خاص تتحكم بنا، وهي قائمة أصلاً فينا، مثل الهرمونات التي تفرزها الغدد الصم في دمائنا، وتدعونا الى القيام ببعض التصرفات بتأثير منها: إنها تؤثر مباشرة في غرائزنا، وتجعلنا ننساق على غير ارادة منا. ومثال ذلك غريزتنا الجنسية، فهي تؤثر في سلوكنا، وان كنا لا نخضع لإلحاحها كما يخضع الحيوان، هنا تتدخل التربية الاجتماعية، وتساعدنا على كفها، ولكن هذا الكف يكون بحتميات اجتماعية يتشبث الفعل الارادي بها، ليقف في وجه الغريزة وتحكمها[14].

وهكذا، لاتكون الحرية شيئاً سوى الحتمية، ولكنها حتمية منقطعة عن حتمية العالم الخارجي، انها حتمية فيزيولوجية بلغت أوجها في الحتمية النفسية[15]، التي بتوجهها نحو العالم الخارجي ارتبطت بحتمياته على نحو من الانحاء وأدت الى الفعل الذي كثيراً ما نعدّه إرادياً، ونصفه بأنه حر.

والحقيقة، فلولا الحتمية لما كان الفعل. ومما يدل على ذلك دلالة واضحة، إننا في حالات الارهاق، لا نستطيع أن نقوم بأفعال حرة، لا لشيء إلا لأننا لا نستطيع أن نوجه حتمياتنا النفسية والجسدية للقيام بأفعالنا الارادية، فننساق مع حتميات العالَم الخارجي ونخضع مثل الأشياء لقوانينه الطبيعية، وهذا يعني ان انهيار حتمياتنا هو انهيار لأفعالنا، وبالتالي لحريتنا. ولكن حريتنا المنهارة لا تبدو في امتناعنا عن القيام بالأفعال فقط، بل تبدو أيضاً في القيام بما نحن مجبرون على القيام به، خارج إرادتنا، وفي هذه الحال، تبقى حياتنا تفعل بتأثير من الحتميات الخارجية، وتكف حريتنا عن التشبث بها، وتوجهها كما نريد.

ومن ناحية أخرى، يؤثر العالَم الخارجي في سلوكنا. وبقدر ما يكون التطابق بينه وبين الاتجاه العام للصيرورة، نكون محتومين به، فضلاً عن عالمنا الداخلي. وهذه حتمية مزدوجة. بيد ان سلوكنا قد ينحرف في الاتجاه العام أو الاتجاهات الخاصة للصيرورة. فإذا حدث مثل هذا الانحراف فسرنا ذلك على انه يتضمن الحرية. ولكنه حتمية أيضاً، انصرفت عن الصيرورة العامة، أو فرع من فروعها، لتسير في ركاب فرع آخر.

وهذا يعني، اننا محتومون بأوضاعنا. لكن هذه الحتمية قد تخالطها الحرية ضمن حد معيَّن، حينما يتدخل الذهن ويعمل على نحو طبيعي، بذكاء كبير ثقفته التجارب المختلفة، ووسعت آفاقه الثقافات المتعددة.

(4) السلوك والقيمة: رأينا ان الفعل الانساني ـ بما هو حر ـ يتشبث بحتمية من الحتميات، وان هذا التشبث يفترض قيمة من القيم. وهذا يتضمن ان السلوك الانساني مرتبط بالقيم على نحو من الانحاء.

اذا تأملنا السلوك الانساني، وجدنا انه يصدر عن عضوية فيزيولوجية تصل الى أعلى درجاتها في العضوية النفسية. ولكن العضوية النفسية تصبح واعية بمجرد اصطدام الفرد بمتطلبات البيئة الطبيعية والاجتماعية. وعندئذ تتحول العضوية الى فعل.

ولكن الفعل يظل هنا وليد حتميات حيوية وطبيعية واجتماعية وتاريخية، وهو يتخذ صورة مركبة غريبة ذات مستوى معين، يتناسب تركيبه ومستواه مع وضع صاحب الفعل، بحيث يختلف نصيب الحتميات الحيوية أو الطبيعية او الاجتماعية أو التاريخية من فرد الى فرد، وفقاً للعملية الانتقائية التي يقوم بها، من حيث هو وجدان، أي من حيث هو موجود جسدي نفسي ذو مستوى معين من النضج.

في هذا المستوى تبرز القيمة على أنحاء مختلفة، ويكون الفعل من ناحية، والسلوك من ناحية، اداتي تقويم طبيعي وحيوي واجتماعي وتاريخي، لأن الشخص ليس مجرد وجود، بل هو قيمة أيضاً، يخلع الوجود والقيمة على كل ما يلمسه ويتصل به. لكنه لا يفعل ذلك من دون أن يتطلع الى الكل المشخص، ويلتفت الى صيرورته. انه يقوّم كل شيء، حينما ينظر اليه من خلال الكل، ويحدد له مكانه فيه، ويقدر مدى انسجامه معه. ولكن هذا لا يمكن أن يحصل بنظرة سَكِنانية (ستاتيكية) إلا في لمحة سريعة لا بدّ من تجاوزها من بعد، الى الصيرورة التي هي جزء منها، والنظر اليها من خلال صيرورة الكل، لأن التاريخ ـ وهو جزء الصيرورة ـ هو الذي يقدم لها في حَركانيته (ديناميكيته) صور التقويم المختلفة التي خلعتها الانسانية على الأمور المختلفة، على مدى الزمان. وهذا يعني، ان الشخص من حيث هو بؤرة تقويم قائمة في الكل المشخص في لحظة من لحظات التاريخ، يمكنه أن يضع ما يقومه في إطار الكل من ناحية، وفي تيار الصيرورة من ناحية أخرى، لكي يدرك قيمته الحقيقية بالنسبة الى الكل المشخص وصيرورته.

وهذا ينتهي الى ان القيمة لا تنفصل عن الوجود من ناحية، وانها رؤية للجزء الذي تنتهي اليه الصيرورة في لحظة من اللحظات، من خلال الكل المشخص، الذي تحول الى مطلق سرمدي، من ناحية أخرى. واذا كان هذا هكذا، لم يكن من الصعب علينا، أن نحدد السلوك السوي والسلوك المنحرف، وأن نحدد الحالات السوية والحالات المرضية، بعد تحديدنا القيم العليا والدنيا، العامة والخاصة.

(5) الفيزيولوجيا تقويم: والحقيقة، ان الوجدان ـ بما هو جسد ـ مصدر تقويم، وباختلاف صفات جسد عن جسد يختلف تقويم عن تقويم، ويبدو هذا التقويم في الفيزيولوجيا من ناحية، وفي علم النفس من حيث هو امتداد للفيزيولوجيا من ناحية أخرى. ولهذا فنحن نرى، ان العلوم المختلفة ـ بما هي من صنع الانسان ونتيجة لحياته الفيزيولوجية النفسية ـ قائمة على أساس من التقويم، وان الموضوعية ذاتها، تظل بالتالي موضوعية انسانية، أعني موضوعية تمسكها القيم ذاتها.

ان ما نسميه موضوعية حيوية هو نوع من القيم الحيوية التي نسلم بها من جراء احتكاكنا بالبيئة الطبيعية التي نعيش فيها: فالهواء الذي نتنفسه، والماء الذي نشربه، والطعام الذي نتناوله، كلها ضروب من الخير، حينما

تساعدنا على الاستمرار في الصحة والحياة. ولكنها جميعاً تصبح ضروباً من الشر، حينما تؤدي بنا الى المرض والموت. أليس الخلل الذي يصيب أجسادنا خللاً يؤدي الى قلب القيم الحيوية التي كنا نتمتع بها من قبل؟ قد يكون الماء ـ في حال نقائه ـ ينطوي على قيمة خيرة بالنسبة الى الاصحاء، ولكنه ربما لا يكون كذلك بالنسبة الى بعض المرضى، إذ قد يودي بحياتهم. وهذا يصدق على الطعام سواء بسواء: فالطعام الذي ينفعنا ونحن أصحاء، قد يودي بحياتنا ونحن مرضى. وهكذا نجد أن خيرية الشراب والطعام تختلف باختلاف الفيزيولوجية التي تعمل أجسادنا بحسبها.

وما يجري على مستوى الفيزيولوجيا العضوية لا يختلف عما يجري على مستوى الفيزيولوجيا النفسية الا من حيث الدرجة. فأفكارنا وانفعالاتنا ونزوعاتنا كلها وسائل لتقويم كل ما يحيط بنا، وما يحدث لنا. اننا بها نقدّر الأشياء والحوادث، ونتخذ موقفاً محدداً. ان عبوساً يلامس جبيننا هو تقويم شيء لما نشاهده أو نسمعه، وخلافاً لذلك الابتسامة التي تصافح وجهنا، فهي تقويم جيد له، ولهذا كان كل موقف من مواقفنا من البيئتين الطبيعية والاجتماعية، ينطوي على التقويم، وكان كل منا ـ بما هو جملة الموقف المتنوعة المختلفة ـ قيمة حية بين قيم حية أخرى.

ومن هنا نرى، ان الفيزيولوجيا بشكلها العضوي والنفسي هي أساس كل تقويم، بل انها التقويم بعينه، وإذا كانت العلوم المختلفة مواقف مختلفة من أشياء العالم وحوادثه وظواهره، أفلا يحق لنا، أن نرى فيها قيمة من القيم، وان نرى الموضوعية التي ينادي بها العلماء هي أيضاً قيمة بالمعنى الدقيق للكلمة، وعندئذ ألا يصبح الطب توجهاً نحو القيم الصحية، وابتعاداً عن القيم المرضية؟ وكذلك علم النفس، ألا يصبح توجهاً نحو السلوك السوي، وابتعاداً عن السلوك المرضي، بل ان علم الاجتماع نفسه، ألا يصبح تمييزاً بين حالة سوية للمجتمع وأخرى غير سوية؟

(6) التجربة الوجدانية الكاملة: وإذا صح الذي قدمناه، أفلا يحق لنا أن نرى في الوجدان وجوداً من ناحية، وقيمة من ناحية أخرى؟

إذا تأملنا حقيقة الوجدان، وجدنا انه موجود من ناحية، وجملة من القوى المتشابكة والمتفاعلة من ناحية أخرى، أما انه موجود فهذا ما أشعر به في كل لحظة، فهو تجسيد لاستمراري في الحياة، وما أشعر به من انه موضوع لنظر الآخرين في كل لحظة. وأما أنه جملة من القوى المتحركة، فهذا ما يبدو جلياً في الفكر والانفعال والنزوع، وهي القوى الغالبة في انشاء العلم، وتحريك السلوك، والهام الفن، أي القوى المتجهة نحو الحق والخير والجمال.

ومن هنا كانت تجربة الوجدان تجربة وجودية من ناحية، وتجربة تجريدية تنظر اليه من حيث هو حق أو خير أو جمال من ناحية أخرى، وهي بهذا المعنى، لا تقتصر على الوجود المشخص وموجوداته الجزئية، بل تتعداها إلى ادراك الظواهر والماهيات والأفعال، ولكن بعد ربطها بها. بيد انه يحسن بنا أن نشير هنا، الى ان

الاحساسات والذهن والضمير والبديع التي ندرك بها الظواهر، ونتصور الماهيات، ونقدّر السلوك، ونقوّم الفن، ما كان لها أن تفعل لولا حركة الصيرورة، لأن هذه الحركة هي في أصل ادراك الظواهر بالحس، وتصور الماهيات بالعقل وتقدير الأفعال السلوكية بالضمير والابداعات الفنية بالبديع، وهذا يعني، ان ادراك الوجدان لا يقف عند ما هو كائن، بل يتعداه الى ما يجب أن يكون، وان ما يجب أن يكون يدركه الوجدان في الوجود المشخص، مثلما يدرك ما هو كائن، مع فارق وحيد، هو ربط الجزء بالكل، وتحديد مكانته بالنسبة اليه.

وهكذا نجد ان حركة الوجدان في تجرده عن الوجود المشخص، تنطوي على شيء من العضوية، هو نواة الحرية، وانه بهذه الحركة يجرد ذاته، ويجرد الموجودات الجزئية، فينشأ لديه ما يمكننا أن ندعوه معرفة، ولكنها معرفة تستند الى القيم الثلاث، وان كان الحق أظهرها هنا.

ومن هنا كان العلم نتيجة الصيرورة والقيم، ولكن العلم فعل، وهو ككل فعل لا ينطوي على الحرية فقط، بل على الحتمية أيضاً. ومن شأنه هنا أن يتشبث بالحتميات الطبيعية والانسانية في سبيل الوصول الى ما ندعوه بالحقائق العلمية التي هي نتائج هذا الفعل بالذات، بيد أنه لا يتشبث بهذه الحتميات تشبثاً عابثاً، بل وفق ما تقدمه له حركة الصيرورة، ووفق صور الوجود الثلاث ـ التي تصبح قيماً ـ مع تغليب إحدى هذه الصور، اتباعاً لمقصد الذات في هذه اللحظة أو تلك. وهذا ينتهي الى نتيجة ظاهرة، وهي ان العلم ـ بما هو فعل ـ يقوم ـ شأنه شأن الأخلاق والفن ـ على ثلاث دعائم هي الصيرورة والحرية والقيمة.

والحقيقة، ان الفعل الانساني في مستواه الأعلى، حرية وحتمية، سواء أكان معرفياً أم اخلاقياً أم فنياً، ولكنه يستمد معينه من صيرورة الوجود المشخص: فمن التقاء الذهن في مجال المعرفة، بالصيرورة، ينشأ العلم، ومن التقاء الضمير في مجال السلوك، بها، تنشأ الأخلاق، ومن التقاء البديع في مجال الفن، بها أيضاً تنشأ الآثار الفنية، وفي هذه الأفعال الثلاثة تقوم القيم الثلاث، وتكون احداها هي الغالبة في هذا الفعل أو ذلك. وهذا يعني، ان الوجود المشخص ـ ينبوع القيم ـ هو حد كل فعل، كائناً ما يكون، أي الحتمية التي ينتهي اليها، والتي لا يستطيع تجاوزها إن سلباً وإن ايجاباً.

خاتمة ـ لماذا الانسياء الفلسفية؟

حاولنا في الصفحات السابقة، ان نرسم الخطوط الكبرى لإنسياء فلسفية، ورأينا ان الانسان ـ موضوعها ـ لا يمكن فهمه إذا انتزعناه من العالَم من ناحية، ومن المجتمع من ناحية أخرى، ولكن، لماذا نسعى الى اقامة انسياء فلسفية؟ ألا تكفينا الانسياء العلمية في فروعها الثلاثة الطبيعية والثقافية والاجتماعية؟ اننا لا نعتقد ذلك، لأن كل فرع من هذه الفروع، يعطينا صورة مجردة عن الانسان، ويتركه بالتالي يفلت من فهمنا وادراكنا، وهذا يجعلنا لا نملك الوسيلة لتوجيهه وتوجيه حضارته، الأمر الذي يطرح علينا مسألة مصيره.

1 ـ لقد رأى بعضهم، ان مصير الانسان مرتبط بالعالم، وان تقدمه كفيل بحل مشكلاته، ولا سيما مشكلة

تدميره حضارته بيديه، ولكننا لا نذهب هذا المذهب، لأن مسألة المصير مسألة غاية، ولأن العلم يظل وسيلة، وهو مثل كل وسيلة، يمكن ان يستخدم للخير أو للشر، لهذا كان لا بد من شيء آخر غير العلم يتطرق الى دراسة هذه الغاية، ويتعامل معها.

وهذا الشيء هو الفلسفة: فالفلسفة وحدها يمكن أن تدرس الغايات وتحددها، وفيها غاية الغايات: مصير الانسان، ان العلم يضع في أيدينا الوسائل، ولا يحدد لنا غاية استعمالها. انه يعلمنا كيف نحافظ على وجودنا، ولكنه لا يقول لنا اذا كان يجب علينا أن نحافظ على هذا الوجود أو لا. ان مثل هذا مرتبط بالغايات، والغايات من شأن الفلسفة وحدها.

ولهذا كان العلم عاجزاً عن حل مسألة مصير الانسان حلاً مباشراً، وان كان بامكانه أن يقدّم لنا الوسائل الكثيرة المختلفة التي تضع هذا الحل ـ حين الوصول اليه ـ موضع التنفيذ. وإذا كان التفكير الفلسفي هو الذي من شأنه ايجاد الحل، بما يتمتع به من نظرة شمولية، فان العلم سيكون وسيلتها في هذا السبيل، وستكون علاقته بالفلسفة علاقة الوسيلة بالغاية.

وهذا يعني ان مصير الانسان مرتبط بالفلسفة، وان الفلسفة هي التي ستوفر له البقاء أو تدفعه الى الفناء. وهذا وحده كاف لتسويغ محاولة اقامة انسياء فلسفية.

2 ـ وهذا ما دعانا الى التساؤل عن كفاية الدراسة الموضوعية في فهم الانسان، وقد كان جوابنا بالنفي، إذا فهمنا الموضوعية كما تفهم في العلوم الطبيعية، وحاولنا أن نبحث عن موضوعية جديدة، نستلهمها من الموضوع الانساني ذاته. وقد رأينا ان هذه الموضوعية لا يمكنها أن تغفل مسألتي الحرية والقيم، باعتبار انهما من صميم الموضوع الانساني. والحقيقة، ان الحرية هي التي تميزه من موضوعات الطبيعة، وان القيم تدخل في صميم بنيته الوجدانية وتوجه سلوكه. وهذا يعني، ان الدراسة فعل يجب أن يضع القيم في حسابه هنا، لتكون موضوعية بالمعنى الصحيح للكلمة.

والحقيقة، اذا رجعنا الى التجارب العلمية الأولى للانسان، وجدنا انها كانت تتعلق بالأمور التي لها مساس بحياته واستمرارها، من حيث فائدتها وضررها، ومن هنا كان العلم معرفة للواقع من ناحية، ومعرفة له من خلال ما ينطوي عليه من نفع وضرر من ناحية أخرى، واذا كانت معرفة الواقع تنطوي على الموضوعية، فان معرفته من خلال النفع والضرر، تنطوي على القيمة، التي لا بد من افتراضها مسبقاً من الناحية الوجدانية.

وهذا يعني أن المعرفة الأولى كانت مزيجاً من الموضوعية والتقويم، وأن العلم حاول في خلال تطوره، أن يتخلص من أحكام القيم المختلطة بأحكام الواقع، في أحكامه الأولى. ولكن، هل نجح العلم في ذلك؟ وإذا سلمنا جدلاً بأنه تمكّن من التخلص من ازدواجية الموضوعية والتقويم في مجال العلوم الطبيعية، فهل يمكننا أن نسلّم بمثل هذا الإمكان في العلوم الانسانية؟

ان من يرجع الى الأنظمة الاجتماعية التي سار الانسان عليها منذ القديم حتى الآن، يرى أن الكثير فيها لم يقم

أو يستمر إلا لما ينطوي عليه من نفع للجماعة التي تتبناه. واذا كان النفع يعني القيمة على المستوى الحيوي، فكيف يمكن للدارس أن ينفذ الى حقيقة هذه الأنظمة، من دون النفاذ الى القيمة التي يقوم على أساسها؟ بيد أن النفع الحيوي لا يمكن أن يبقى على هذا المستوى في الحياة الاجتماعية، بل الانسانية، ولا أن يرتفع الى مستوى الخير بما هو قيمة عليا. فكيف يمكن للدارس فهم حياة الجماعة، بل حياة الانسانية، من دون هذه القيمة؟ وعندئذ، ألا نجد أنفسنا أمام سلّم للقيم تأخذ به الجماعة، وتتبناه الانسانية؟ وفي هذه الحال، ألا تتطلب الموضوعية منه، في نفاذها الى وجدان الجماعة، أو وجدان الانسانية، أن يأخذ القيم مأخذ الاعتبار؟ وهل يمكنه أن ينفذ الى هذه القيمة من دون عملية تقويم؟ إننا لا نعتقد ذلك. وهذا يجعلنا نرى أن القيمة ضرورية لفهم العلم الانساني واقامته، مثل ضرورة الموضوعية له، بل ان التقويم يصبح هنا جزءًا من الموضوعية. ولهذا كانت محاولة اقامة انسياء فلسفية من الضرورة بمكان.

3 ـ ولكن، هل ترانا أجبنا اجابة كاملة عن ضرورة الانسياء الفلسفية؟ اننا لا نعتقد ذلك؟ فهناك غاية أبعد من مجرد فهم الانسان والمجتمعات الانسانية. ان هناك غاية الحفاظ على استمرار النوع الانساني في الحياة والرخاء والسلام. وهذا لا يمكننا أن نحققه ما لم نجعل للانسانية مثالاً أعلى تتطلع اليه. ولكن، هل يمكن أن يكون للانسانية مثال أعلى تسعى اليه، من دون أن تكون هي ذاتها هذا المثال الأعلى؟

الحقيقة، أن النظر الى الانسانية على أنها المثال الأعلى الذي يتوجب علينا أن نتطلع اليه، لا يمكن أن يكون المثال الأعلى بالمعنى الصحيح للكلمة، اذ إن الانسانية كلها قد تكون في الطريق الخاطىء، ويمكن أن يؤدي سلوكها الى تدميرها هي ذاتها، وتدمير المكان الذي تعيش فيه من الكون. ولهذا كان لا بد للمثال الأعلى من أن يكون الكل: أعني الانسانية والكون معاً. وعندئذ لا يمكن للانسانية أن تسلك أي سلوك تشاء بل السلوك الذي يتوافق مع طبيعة الكون. وهذا أمر ما كان لنا أن نفطن اليه ـ نحن البشر ـ لولا الآثار السيئة التي انتهت اليها حضارة الانسان ـ ولا سيما الحضارة الغربية المعاصرة ـ التي أخذت منذ ثورتها الصناعية الأولى، في الاساءة ـ على نطاق ضيق ـ الى البيئة الطبيعية، واستمرت ـ منذ بدء ثورتها الصناعية الثانية ـ في هذه الاساءة على نطاق واسع، ولا سيما حينما جعلت الطاقة النووية سلاحاً مشروعاً في حروبها.

ومن هنا كانت أهمية العلماء والمفكرين والفلاسفة في التنبيه على هذه الاساءة، وفي المناداة بضرورة تلافيها، ورسم السبل المؤدية الى ذلك، قبل حلول الكارثة!

4 ـ ولكـن هذا السبيل يظل سلبياً، وواجبنا البحث عن سبيل ايجابي، يرسم للانسان ما يجب عليه أن يقوم به، في سبيل استمراره في البقاء، والوصول الى السعادة والرخاء. وهذا لا سبيل اليه باتباع منطق الصيرورة، وجعل صيرورة الأعمال الانسانية متوافقة معها. ومن وجهة النظر هذه، تصبح الحضارات والثقافات أعلى درجات الصيرورة. ولكن الصيرورة هنا تصبح صيرورة يداخلها الوعي والحرية، وتداخلها القيمة من حيث هي الحتمية التي تتشبث الحرية بها.

وهذا لا يعني، أن كل ما تنتجه حضارات الانسان وثقافاته، خاضع للفعل الانساني، شأنه في ذلك شأن كل الموجودات التي تنتجها الصيرورة. والحقيقة، فما ينتجه الفعل الانساني يصبح حتمية انسانية بعد أن كان حتمية طبيعية، وهو حينما يقذفه في الصيرورة، يخضع لها، شأنه شأن أي موجود جزئي آخر. ومن هنا كان نتاج الحضارات الانسانية حتميات لا تتناهي، وان كان حدها النهائي هو العالم كله.

ولكن هناك حتميات صغيرة على الطريق، هي حتميات غرائزنا ومصالحنا النابعة من الأثرة الذاتية أو الجماعية، التي يمكن لها أن تخلق بين البشر تيارات متناقضة يصطرع بعضها مع بعض، وتسبب للأفراد والجماعات مآسي كثيرة في قلب الحضارة الواحدة، أو بين حضارة وحضارة. ومن هنا كانت قيمة الذات الانسانية، سواء كانت فردية أم جماعية، في تطلعها الى القيم العليا، من أجل تجاوز هذا الوضع، وتقريب الانسان من أخيه الانسان. وليست القيم في حد ذاتها سوى حتميات معنوية مشتركة، الغاية منها جعل أفعال البشر تتشبث بحتميات واحدة، فتتطابق حرية الانسان مع حرية أخيه الانسان، في صنع العالم، كما تريده تطلعاته. وفي هذه الحال، يصبح ما يقوم به كل فرد متناسقاً مع ما يقوم به أي فرد آخر، وما تريده جماعة متناغماً مع ما تريده جماعة أخرى. وذاكم هو النعيم المقيم. انه النعيم الذي تصبح فيه الحتميات التقنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وسائل لتحقيق الحريات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

5 - وفي هذا بداية صناعة الانسان بصناعة الانسانية كلها. ولكنها صناعة لا يمكن أن تتم من دون صناعة العالم الذي تعيش فيه. وليس العالم المقصود هنا هو الكرة الأرضية فقط. فقد بدأنا نشعر أن عالمنا أوسع بكثير، منذ أن غزا الانسان الفضاء، وتطلع بأنظاره الى الكواكب الأخرى.

وليس هذا حلماً يراود الخيال. فتقدُّم العلم من ناحية، والتقنياء من ناحية أخرى، جعلا هذا في حيز الامكان: فالقدرة التقنية القائمة على أساس من العلم أصبحت طوع بناننا ووسعت مدى مطامحنا. وهنا ينبغي لنا أن نفهم التقنية بمعناها الواسع، لا بمعنى التقنية الصناعية فقط، كما ينبغي لنا أن نفهم العلم أيضاً، بمعناه الواسع، بحيث لا يقتصر على العلوم الطبيعية والحيوية، بل يتجاوزها الى العلوم الانسانية. فالعلم والتقنية بهذا المعنى الواسع، يمكناننا من السيطرة على أنفسنا وعلى العالم.

ولكن هناك نقطة هامة يجب علينا أن ننتبه اليها، اذ من دون وعيها، يمكن لتقنياتنا وعلومنا أن توردنا موارد التهلكة: فالعلم يعنى بالأمور الجزئية، والتقنيات التي تعتمد عليها لا بد لها من أن تظل في دائرة هذه الأمور. ولكن الأمور الجزئية لا يمكن أن تؤدي الى سعادة الانسان، من دون أن تكون منسجمة فيما بينها في الحقيقة الكلية، في الحقيقة الفلسفية. فاذا نحن لم نراع انسجامها فيما بينها، أدخلنا الخلل الى العالم الذي نعيش فيه، وجلبنا شقاءنا بأيدينا!

فهل ترانا أجبنا على سؤالنا: لماذا الانسياء الفلسفية؟.

الحواشي

(1) كتابنا : الفلسفة ومعنى الحكمة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1978

(2) بول شوشار Paul Chauchard : فيزيولوجية الشعور Physiologie de la conscience الطبعة الخامسة ص 72، منشورات الـ .P.U.F، باريس 1963 .

(3) بول شوشار : فيزيولوجية الأخلاق Physiologie des mœurs ص 33 وما بعدها، منشورات الـ .P.U.F، باريس 1953 .

(4) فيزيولوجية الشعور ص 59 وما بعدها .

(5) فيزيولوجية الأخلاق ص103 – 104 .

(6) فيزيولوجية الأخلاق ص 105 – 106 .

(7) فيزيولوجية الأخلاق ص 44 .

(8) ميلتيل ج هرسكوفيتز : أسس الانتربولوجيا الثقافية ص 46، وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق 1973.

(9) فيزيولوجية الأخلاق ص 40 .

(10) أسس الانتروبولوجيا الثقافية.

(11) أسس الانتربولوجيا الثقافية ص 241 .

(12) كلود برنار : مدخل الى دراسة الطب التجريبي، ص 64-66، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة 1944 .

(14) فيزيولوجية الأخلاق ص 60 وما بعدها .

(15) قد يصدم هذا القول بعض المثقفين الذين تعلموا أن الفيزيولوجيا غير علم النفس. ولكننا لا نؤمن فلسفياً بنفس منفصلة عن الجسد . ومن هنا فقد رأينا ـ وفقاً لنظريتنا في الوجدان ـ أن هناك الجسد ـ بما هو موجود ـ من ناحية، ووظائفه من ناحية أخرى، وان وظائفه على درجات، يمكننا أن نجملها في نوعين: وظائف عضوية وأخرى نفسية .